



Pandora hesiódica

Hesiodic Pandora

Bruno Palavro¹

Resumo: Estudo a figura de Pandora, a mulher original nos poemas hesiódicos *Theogonia* e *Os trabalhos e os dias*, datados de aproximadamente 700 a. C. Faço considerações sobre a dimensão etiológica das narrativas míticas e sobre a configuração sociocultural do mito enquanto definidor de verdades fundamentais do mundo. Apresento uma tradução comentada de ambas as versões do mito: *Theogonia*, v. 507-616 e *Os trabalhos e os dias*, v. 42-105. Comento os episódios visando a uma compreensão interpretativa do papel de Pandora na cosmologia grega arcaica enquanto arquétipo da mulher-esposa e sobre as interfaces dos planos imortal e mortal no contexto da partilha divina. Desenvolvo em seguida um estudo comparativo dos momentos de criação da mulher original, observando o destaque dado ao corpo e aos adornos de Pandora como pressupostos da feminilidade e do artifício, somados às associações da figura feminina à procriação e à fertilidade. Finalizo com considerações sobre Hesíodo enquanto poeta épico didático, bem como sobre o papel da poesia na educação dos meninos e no cultivo da vida social dos homens, entendendo o caso da Pandora hesiódica como derivação da dominação social masculina para um plano ontológico, reafirmada a partir da materialização poética do mito que converge, desde o plano divino, para uma cosmologia patriarcal.

Palavras-chave: Pandora; mulher; mal; Hesíodo; poesia grega.

Abstract: I study the figure of Pandora, the original woman in the Hesiodic poems *Theogony* and *Works and days*, c. 700 a. C. I consider the etiological dimension of mythical narratives and the socio-cultural configuration of myth as a definer of fundamental truths about the world. I present a commented translation of both versions of the episode: *Theogony*, v. 507-616, and *Works and days*, v. 42-105. I draw interpretations about Pandora's role in archaic Greek cosmology as the woman-wife archetype and about the interfaces of immortal and mortal realms in the context of divine sharing. I develop, then, a comparative study about the creation moments of the original woman, observing the emphasis given to Pandora's body and adornments as assumptions of femininity and artifice, added to the role of the female figure on procreation and fertility. I conclude with considerations about Hesiod as a didactic epic poet, as well as about the role of poetry in the education of boys and the cultivation of the social life of men, by understanding the case of Hesiodic Pandora as a derivation of male social hegemony towards an ontological dimension, reaffirmed with the poetical realization of a myth that converges, even from the divine perspective, to a patriarchal cosmology.

Keywords: Pandora; woman; evil; Hesiod; Greek poetry.

– Chama-me Natureza ou Pandora; sou tua mãe e tua inimiga.
(*Memórias Póstumas de Brás Cubas*, Machado de Assis)

Quando estudamos um mito, algum grau de academicismo impele-nos a justificar um valor para o mito; quando nesse mito encontramos um valor etiológico, o mesmo grau de academicismo impele-nos a estudar forças externas ao estudo de causa constituinte desse mito. Notemos a princípio que afirmar que um mito pode ser constituído de um estudo de causa, i.

¹ Graduado em Letras – Português e Grego pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestrando em Letras e bolsista (CAPES) naquela instituição.



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa

PPG-LET UFRGS

ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>

Vol. 16, n. 2 -2020

Dossiê Literatura e Gênero

e., uma etio-*logia*, significa situar-se num terreno onde a cisão tradicional entre *mythos* (enquanto discurso ficcional) e *logos* (enquanto discurso factual-racional) é, pelo menos em parte, remendada. *Mythos* no grego de Hesíodo *et al.* significa discurso formulado, narrativo ou dialogado, mas enunciado; de modo que *mythos* pertence ao domínio do *legein* (falar) – como vemos em *mythologeîn* ou *mythologia* (“contar um mito” ou “contação de mito”) – e não está em contraste com *logos*-linguagem na sua dimensão semântica (VERNANT, 1996, p. 204). Temos uma noção em harmonia quando, à parte de sua dura esquemática estrutural, Lévi-Strauss afirma que “mito é linguagem: para ser conhecido, o mito precisa ser contado; é parte do discurso humano” (1955, p. 430, tradução minha). Nesse mesmo sentido, Vernant atesta o valor da verbalidade mítica por sua inclinação “teórica” e sapiencial (2009, p. 26), do que podemos deduzir genericamente uma configuração cultural para o mito ao retornarmos a Lévi-Strauss (1955, p. 204, tradução minha):

Por um lado, um mito sempre se refere a eventos situados num tempo passado: antes de o mundo ter sido criado, ou durante seus primeiros estágios – de todo modo, há muito tempo. Mas o que dá ao mito um valor operativo é que o padrão específico descrito é eterno; ele explica o presente e o passado, bem como o futuro.

Vigorou a concepção evolucionista de *mythos* para *logos*-razão como “racionalização” do discurso (do que se pode entender: poesia para filosofia/história; poesia para discurso sobre o poema), encontrada em Vernant quando discorre sobre a “razão do mito” (1996, p. 203-260). E embora saibamos hoje que nem é possível traçar uma trajetória clara e linear de um para o outro, nem fazer uma distinção sistemática *de facto* entre ambos, ainda operamos mais ou menos nessa cisão: de modo semelhante, o grau de academicismo já mencionado impele-nos a buscar *logos* para o *mythos* no mesmo sentido tradicional; daí a *mythologia* em situação acadêmica, a “decifração do mito” (VERNANT, 2009, p. 24-28). Contudo, até o próprio mitólogo já apontou a necessidade de uma lógica diferente do binarismo tradicional do *logos* para a *logia* do *mythos*, dada a dimensão polissêmica deste (VERNANT, 1996, p. 260). A *mythologia* não pode se furtar ao movimento dos discursos.

Em seu amplo estudo sobre as figurações de Prometeu na literatura europeia canonizada, Carol Dougherty propõe que pensemos o mito não como um objeto ou uma ideia, e sim como um sistema de comunicação dependente de um *corpus* de material pré-trabalhado, po-



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa

PPG-LET UFRGS

ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>

Vol. 16, n. 2 -2020

Dossiê Literatura e Gênero

tencializador de associações, conotações e bagagem interpretativa; além disso, se vale das palavras do antropólogo Clifford Geertz para afirmar que os mitos fornecem um *corpus* não somente sobre o qual é importante pensar, mas um *corpus* igualmente “*good to think with*” (DOUGHERTY, 2006, p. 13). A fruição também entra em jogo. Para oferecer uma definição menos estática e mais concreta, a autora se vale das palavras de Barthes: “O que o mundo fornece ao mito é uma realidade histórica, definida, por mais que se recue no tempo, pelo modo como os homens a produziram ou a usaram; e o que o mito dá em troca é uma imagem natural dessa realidade” (apud DOUGHERTY, 2006, p. 14, tradução minha). Proponho que entendamos a palavra “natural” como “naturalizada”, ou ainda “naturalizadora”.

Quando o mito possui vínculo estrito com a vida cultural de uma comunidade, sua matéria recebe um estatuto ontológico ainda mais necessário: ele passa a ser definidor de verdades fundamentais e fundadoras do mundo; as verdades, por sua vez, adquirem o estatuto de revelação (*aletheia*), ou, como quer Jaa Torrano, “ilatência”:

A ilatência se consuma no mito pelo qual um Deus nos interpela na forma de palavras humanas. Essa interpelação impele o homem a comportamentos culturais e nesse impulso o homem descobre (ou, segundo outro modo de dizer o mesmo, inventa) a sua própria essência sendo-a. Dentre os comportamentos culturais o canto é aquele cuja máxima plenitude ao desvelar-se atinge o homem imediatamente, pois o canto, enquanto comportamento cultural, é, antes de tudo o mais, ontofania: – auto-desvelamento divino –, aparição das Deusas Musas como fundamento do mito (do mundo) e (do mito) do mundo (TORRANO, 1988, p. 11).

Fica claro que já conduzo a discussão para o campo de interesse deste trabalho: a mítica fundamental dos cantos épicos da Grécia Arcaica; mais especificamente, o mito hesiódico da criação de Pandora, primeira mulher, concebida como mal original aos homens. Com o que foi dito até aqui, somado à afirmação da historiadora Sarah Pomeroy (1995) de que os mitos são uma tentativa de o homem impor uma ordem simbólica ao seu universo, eventualmente preservada na continuidade da ordem social (p. 1), temos lentes definidas para o estudo do mito em questão. De fato, as considerações de Pomeroy, com sobretons barthesianos, não são devotas como as de Torrano – para a primeira, por exemplo, as Musas seriam basicamente forças simbólicas da canção; para o segundo, sob o prisma da realidade mítica, as Musas são a canção –, mas para um estudo coerente com a polissemia mítica o movimento entre ambos é necessário.



E estamos bem munidos de mito. Hesíodo apresenta-nos duas versões da criação da primeira mulher, em poemas distintos: *Theogonia* e *Os trabalhos e os dias*. Já aprendemos com Lévi-Strauss que não existe uma verdadeira versão da qual as outras sejam meras distorções ou cópias: toda versão pertence ao mito (1955, p. 436); assim, mesmo que nos restrinjamos ao *corpus* hesiódico, não há dentro dele o que deva ser tratado como original.

As traduções apresentadas são de minha autoria²: quando traduzimos, algum grau de inocência impele-nos a buscar o *mythos* pelo *mythos*, de modo que a exposição dos longos trechos deve ser aqui entendida como impulso contrário ao *logos* ao qual certo grau de academicismo nos impele e como aproximação do *mythologeîn* arcaico, que prefiro chamar de ímpeto hesiódico³.

1 A mulher na *Theogonia*

A *Theogonia* de Hesíodo é um poema épico de 1022 versos sobre a origem dos deuses, i. e., origem do mundo, este indissociável da potência divina que o constitui, princípio do *kosmos*; *Theogonia*, portanto, vem a ser *kosmogonia*. O poema nos apresenta basicamente o mito de sucessão – as disputas entre o Céu, Krono e Zeus pela soberania sobre o *kosmos* –, catálogos genealógicos e gamológicos, e mitos etiológicos.

Apresento a seguir a tradução do trecho referente à criação da primeira mulher (v. 570-612)⁴. Embora seja esse o foco deste estudo, faço questão de expor o segmento na íntegra (v. 507-616), já que o compreendo, no conjunto do poema, como indissociável do mito de Prometeu e das figurações sobre a implacabilidade dos castigos de Zeus.

Jápeto a moça de lindas canelas, a oceanina
Klýmene, leva elevando ao leito comum desposada.
Ela pra ele gerou filho Atlas, o forte-entranhado,
sobreadamado Menécio pariu e também Prometheu
múltiplo astuto-cambiante, e errôneo Epimetheu: (510)
desde o princípio um mal para os homens granívoros ele,
quando primeiro de Zeus aceitou a mulher modelada
virgem. E quanto ao violento Menécio, o amplíssimo Zeus

² Para informações específicas sobre o trabalho de vernaculização do metro original grego e outras escolhas de tradução, ver PALAVRO (2019, p. 12-23).

³ Do grego *hiesi* (“lança”) e *aoide* (“canção”).

⁴ De acordo com o texto grego estabelecido por M. L. West (1966).



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa

PPG-LET UFRGS

ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>

Vol. 16, n. 2 -2020

Dossiê Literatura e Gênero

- lá para o Érebo abaixo jogou-o com raio fumoso, (515)
isso por sua insolência e viril presunção sobrearmada.
Atlas o céu abrangente sustém sob aperto forçoso
lá pela terra aos confins, com Hespérides clarivozeantes,
posto de pé com cabeça e braços e mãos incansáveis:
essa é sua parte afinal, atribuída por Zeus astucioso. (520)
E ele com peias prendeu Prometheu planimúltiplo ainda,
com dolorosos grilhões num pilar pelo meio passados,
e sobre ele incitou uma águia asa-longa, e seu fígado
ela comia e crescia imortal todo igual pela noite
quanto comesse ao longo do dia essa ave asa-longa – (525)
e essa é que o filho audaz de Alkmene de lindas canelas,
Hérakles, mata afinal, e da praga maligna salva
Japetonida, e o livra de suas amarguras profundas,
não contrariando então Zeus, o Olímpico sobrerregente,
para que fosse a glória de Hérakles nato tebano (530)
inda maior do que antes na plurinutrfica terra.
Ele assim reverente honrava seu filho notável:
mesmo raivoso cessou o rancor que antes mesmo retinha
pela discórdia aos desígnios do sobrefurioso Kroníon.
Fato é que na decisão entre deuses e humanos mortais (535)
lá em Mekone, propenso no ânimo grande bovino
ele partiu e propôs, pra que a mente de Zeus enganasse:
cá para um, as carnes e vísceras fartas com banha
sobre as pelancas dispõe, escondidas no bucho bovino;
lá para uns, ossos brancos do boi sob arte dolosa (540)
tendo arrumado, dispõe escondidos em límpida banha.
Logo então lhe profere o senhor pai de homens e deuses:
“Japetonida, o mais notável de todos senhores,
ah, meu querido, zeloso de um só dividiste as partes!”
Tal disse Zeus a zombar, entendido de planos perenes. (545)
E lhe profere a seguir Prometheu astúcia-recurva,
leve sorrindo e não esquecido da arte dolosa:
“Zeus, mais famoso, maior dentre os deuses sempre-viventes,
pega qualquer um dos dois que entranhado teu ânimo ordena!”
Disse entre dolo, e Zeus entendido de planos perenes (550)
sem dessaber soube o dolo – mas viu em seu ânimo males
para os humanos mortais que iriam ainda cumprir-se.
Já com ambas as mãos ele pega a branca gordura:
raiva por suas entranhas, rancor em seu ânimo surge!
Foi quando viu ossos brancos do boi sob arte dolosa. (555)
Desde então aos eternos as tribos humanas na terra
fazem queimar ossos brancos em cima de altares fragrantés.
Grande no ódio então lhe profere Zeus junta-nuvem:
“Japetonida, de todos, o mais entendido de planos;
ah, meu querido, não mais esqueceste a arte dolosa!” (560)
Tal disse Zeus a raivar, entendido de planos perenes.
Já depois disso e além, do rancor então sempre lembrado,
ele nos freixos não dava o furor incansável do fogo
para os humanos mortais, habitantes de cima da terra –
mas mesmo assim o enganou o bom filho de Jápeto logo: (565)
rouba a longevisível clareza incansável do fogo



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa

PPG-LET UFRGS

ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>

Vol. 16, n. 2 -2020

Dossiê Literatura e Gênero

- dentro de um funcho-gigante, e morde-se no ânimo fundo
Zeus sobretroante com raiva no seu coração adorado
vendo a longevisível clareza do fogo entre humanos. (570)
- Logo ele forja um mal aos humanos em troca do fogo:
plasma-o da terra o Amphigyeu, o glorioso ambicoxo,
feito uma virgem louvável, por ser do Kronida o desígnio.
Cinge-lhe adornos a deusa, a olho-de-glauca, Athena:
alvas as vestes e um véu a descer pela sua cabeça
artificialmente suspende com as mãos, um espanto de vê-los! (575)
- Em seu redor folhas novas, coroas de flores da relva,
põe desejáveis rodeando a cabeça então Pallas Athena;
em seu redor a dourada coroa lhe põe na cabeça,
essa que a fez o Amphigyeu, o glorioso ambicoxo,
tendo operado na palma das mãos, agradando Zeus páter. (580)
- Nela forjou artificios, e muitos, espanto de vê-los!
Feras terríveis de quantas nutridas da terra e dos mares,
delas de fato pôs muitas, e a graça soprou sobre todas,
tão espantosas semelhantes às vivas possuintes de vozes. (585)
- Tendo forjado afinal belo mal em troca da bênção,
leva até ali onde estavam os outros dos deuses e humanos:
vem exultante no adorno da patripotente Glaukópis,
toma de espanto os humanos mortais e os deuses eternos,
eles aos verem o dolo implacável e árduo aos humanos. (590)
- Fato é que dela é a raça das femininas mulheres –
dela ruínosa é a raça, as tribos enfim das mulheres,
grande desgraça aos mortais elas mesmas que habitam com homens,
não da ruínosa pobreza parceiras, no entanto, do luxo. (595)
- Tal como quando em colmeias arqueadas então as abelhas
dão de comer aos zangões, companheiros de obras maldosas –
elas o dia inteiro, até que o sol se mergulhe
todas diurnas se apressam e brancos os favos dispõem,
e eles esperam lá dentro, no abrigo de suas colmeias
amontoando o esforço alheio na própria barriga – (600)
- tanto também para os homens mortais como mal as mulheres
Zeus, o sobretroante, as impôs, companheiras de obras
tão aflitivas – e deu outro mal em troca da bênção:
ele que foge das núpcias e obras ruins das mulheres,
não se querendo casar, a ruínosa velhice ele atinge,
faltam cuidados ao velho; se sem carecer de sustento (605)
- vive, ao ter falecido seus víveres são divididos
por parentelas distantes; e a quem faz parte casar-se
com cuidadosa esposa, ajustada no discernimento,
logo em sua existência o mal contra o bem se abalança
constantemente; e aquele com uma de laia perversa (610)
- vive retendo no peito uma inquietação incessável,
no ânimo e no coração, e afinal esse mal é incurável.
Eis que pra Zeus não existe quem furte sua mente ou perpasse!
Nem mesmo o Japetonida, o remediador Prometheu,
pôde livrar-se da raiva pesada, e assim sob aperto, (615)
- sendo apesar plurissábio, por grande grillão é retido.



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa
PPG-LET UFRGS ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>
Vol. 16, n. 2 -2020
Dossiê Literatura e Gênero

Para logicizar a sucessão de eventos: deuses e homens pactuavam entre si, e coube a Zeus escolher as porções de cada qual nas oferendas; Prometheu Japetonida, em prol dos humanos, tenta enganá-lo e disfarça a aparência de cada porção; Zeus entende o dolo, mas se faz de enganado e escolhe o que vem a ser a pior porção (os ossos do animal morto) para que possa punir os homens, preferidos por Prometheu; Zeus retira o fogo dos homens, para que não possam cozinhar a carne que obtiveram no pacto; Prometheu o engana, rouba o fogo e o entrega aos mortais; Zeus então aprisiona o filho de Jápeto e manda que os deuses criem a mulher (aqui, sem nome), de modo que os homens, apesar de munidos do fogo, tenham de trabalhar a mais para alimentar suas esposas se quiserem fazer progredir sua linhagem: não há quem possa escapar ou ultrapassar o *noos* (= “mente, intelecto, sentido”) de Zeus.

No todo, encontramos três etiologias: a divisão da vítima no sacrifício, a obtenção do fogo pelos mortais e a origem da mulher/esposa – ornada feito uma noiva (v. 573-579) – como necessidade para proliferação dos homens. Nos três casos, estamos diante de um jogo de astúcias entre Zeus entendido de planos perenes e Prometheu planimúltiplo astúcia-recurva: o disfarce das porções sacrificiais, a ocultação e o roubo do fogo oculto no funcho-gigante, e o dom doloso de Zeus como *kalon kakon* (“belo mal”, v. 585), na forma de uma virgem louvável. A relação dolosa entre o *kalon kakon* e as porções sacrificiais transparece na medida em que os ossos (parte descartável) escondidos em límpida banha (parte vistosa) são retribuídos pelo mal derradeiro aos mortais escondido na aparência atraente da mulher recém-criada (MARQUARDT, 1982, p. 288). Segundo Jenny Clay (2003), a chegada da mulher/esposa inaugura a instituição humana do casamento, que, como o sacrifício, delimita o campo da condição humana (p. 102). De fato, a delimitação entre humano e divino entra em jogo no verso 535: *kai gar hot' ekrinonto theoi thnetoi t' anthropoi*: “fato é que ao separarem-se os deuses e humanos mortais” (*ekrinonto* = “definiam, separavam, distinguiam”). A cosmologia arcaica de Hesíodo apresenta essa condição como má: tal como o fogo (*anti pyros* = “em troca do fogo, contra-fogo”), a esposa também deve ser constantemente alimentada enquanto consome a substância do homem mortal (ibid.). Nesse sentido, a relação dolosa entre sacrifício e mulher transparece ainda na recorrência do *gaster* (“estômago, barriga, bucho”, v. 539; 599): na partilha prometeica, o bucho bovino ocultou a parte apetitosa da carne destinada aos ho-



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa

PPG-LET UFRGS

ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>

Vol. 16, n. 2 -2020

Dossiê Literatura e Gênero

mens; na retribuição de Zeus; a barriga da mulher oculta o sustento do homem (VERNANT, 1996, p. 194).

É o símile hesiódico das abelhas e dos zangões que desenvolve o raciocínio em questão: as mulheres são como os zangões, que, permanecendo em casa, consomem o fruto do labor diurno das parceiras abelhas sem precisar trabalhar. Mas apesar de símile, a inversão de gêneros com zangão/mulher e abelha/homem propõe também um distanciamento entre o animal e o humano (CLAY, 2003, p. 121). De fato, os trabalhos citados neste segmento situam-se e convergem todos para a leitura clássica de Vernant, para quem o fogo prometeico, o trabalho agrícola e a esposa genitora mantêm o homem no seu lugar: entre os animais – que desconhecem a instituição do casamento, o uso do fogo e o cultivo dos campos – e os deuses – que dispensam o trabalho, o pão e o vinho como sustento próprio (1996, p. 198; 2009, p. 66). No sacrifício, o homem arcaico subjuga o animal sob o jugo dos deuses, e o rito que visa lembrar a antiga comensalidade entre mortais e imortais ao mesmo tempo consagra a distância intransponível entre o humano e o divino.

O símile em questão certamente não tem sustento no mundo real: não faz sentido afirmar que as mulheres gregas do século oitavo a. C. não trabalhavam (exceto, talvez, se considerarmos uma minoria aristocrata)⁵. De acordo com Linda Sussman (1978), visto que as mulheres trabalharam desde sempre – dentro ou fora do ambiente doméstico, pagas ou não –, o que entra em questão é o *status* desse trabalho e como ele era *percebido* em sua importância para a comunidade (p. 30). Basta termos em mente, como a autora menciona, a representação do trabalho feminino nos poemas homéricos (os quais, se nem possuem rigor histórico no sentido estrito nem podem ser datados em definitivo, ainda assim nos oferecem noções situadas em algum tempo de “outrora” que mais ou menos refletiam uma realidade histórica)⁶; lembremos ainda com Sussman o conselho de Hesíodo em *Os trabalhos e os dias*: *oikon men protista gynaika te boun t' arotera, / kteten, ou gameten, hetis kai bousin epoito*: “Antes de tudo, uma casa, um boi de arar, e mulher / adquirida, não desposada, que siga os bois” (v.

⁵ “Seria ingênuo acreditar que o quadro traçado pelas nossas fontes faz justiça às reais condições de vida de maior parte das mulheres da Antiguidade” (SCHEIDEL, 1995, p. 207, tradução minha).

⁶ Como exemplo, dentre as atividades domésticas representadas (de servas ou não), o valor atribuído à tecelagem na *Odisseia*, 19, v. 232-235; 14, v. 513-514; inclusive praticada por personagens nobres como Helena (4, v. 131-156), Kalypso (10, v. 220-228) e Circe (5, v. 61-62); na *Ilíada*, 1, v. 31; 9, v. 127-130.



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa

PPG-LET UFRGS

ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>

Vol. 16, n. 2 -2020

Dossiê Literatura e Gênero

405-406). Há referência direta ao trabalho de uma escrava rural, mas que assume aqui, como a própria mulher que o executa, baixo *status* social (SUSSMAN, 1978, p. 30). Em um trabalho de caráter mais geral sobre a questão, Walter Scheidel (1995) propõe que grande maioria das mulheres da Antiguidade ou pertenciam a uma casa que vivia de agricultura e que, pelo menos às vezes, precisava da contribuição de todos os seus membros, ou eram encarregadas como servas/escravas para cumprir quaisquer atribuições conferidas (p. 208). A participação das mulheres no trabalho agrícola dependeria principalmente da mão de obra disponível na casa: famílias pequenas precisariam de maior participação de suas mulheres do que fazendas maiores capazes de empregar mão de obra externa, livre ou não (ibid., p. 210). Nesse sentido, tendo-se em vista a eventual participação feminina no trabalho do campo (embora, nesse caso, esteja desconsiderada a divisão laboral em função do gênero, que podia de fato estar implícita na asserção hesiódica), e uma vez assumida a condição da escrava dos versos de Hesíodo supracitados como possibilidade de vida atribuída a muitas mulheres na extensão de toda a Antiguidade (e, em específico, às classes mais baixas da Grécia Arcaica), a representação da mulher hesiódica já fica abalada.

O que Scheidel busca frisar é o fato de que um grande número de mulheres estava possivelmente muito longe de participar exclusivamente do trabalho doméstico; contudo, é certo que esses levantamentos não questionam o cerne do consenso: exceto por casos pontuais como o dos versos acima, os registros ensinam que é o trabalho doméstico o dominante entre as mulheres, seja marcado com distinção entre as personagens ilustres (nos poemas homéricos), seja desvalorizado a ponto de nem ser mencionado como tal (no poema hesiódico em questão). Trabalhemos então a partir disso.

Inscrições em Linear B sugerem que algumas mulheres tenham tomado parte na agricultura, mas a situação do período micênico é obscura no todo (SUSSMAN, 1978, p. 31). Baseada em um trabalho de Thalia Phillis Howe⁷, Sussman especula a possibilidade de uma mudança em larga escala no que se refere às bases da economia rural grega ter ocorrido durante a transição do período micênico ao período histórico no qual a produção hesiódica é

⁷ HOWE, T. P. Linear B and Hesiod's Breadwinners. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 89, p. 44-65, 1958.



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa
PPG-LET UFRGS ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>
Vol. 16, n. 2 -2020
Dossiê Literatura e Gênero

situada: essa mudança consistiria de uma economia majoritariamente pastoral para uma majoritariamente agrícola, com aumento de tempo e energia necessários para produzir sustento (ibid., p. 31-32). Ademais, à parte o mesmo nível de suspeição do *logos* histórico já mencionado, nos próprios cantos homéricos vemos o apreço dos heróis pela carne, do que se poderia suspeitar algum efeito psicológico dessa épica na sociedade de agricultura intensiva que Hesíodo nos canta – i. e., na idade de ferro, tão afastada da época heroica (quando a mulher já existia na cronologia mítica, mas o declínio laboral ainda não tomara proporções hesiódicas) e mais ainda dos frutos espontâneos da antiga idade de ouro, quando os deuses venturosos eram amigos dos homens e os homens eram ricos de ovelhas (*Os trabalhos e os dias*, v. 109-178). Aqui se situaria um ressentimento masculino pelo contraste entre o trabalho doméstico atribuído à maior parte das mulheres e o labor intensivo do campo atribuído à maior parte dos homens (por sua vez contrastado a épocas passadas mais amenas) na então atual idade de ferro.

Também entra em pauta a situação marginal das mulheres da Grécia Arcaica no trabalho do campo. A questão é complexa e obviamente foge às competências de um artigo como este. Atenho-me a alguns levantamentos feitos por Linda Sussman (1978): 1) a caracterização das mulheres como ociosas e parasitárias em relação ao trabalho agrícola pode implicar em contrapartida seu papel na manutenção da família nuclear, dada essa estrutura social; nesse sentido, a questão recai menos sobre as mudanças econômicas e mais sobre o aumento da importância da família nuclear como unidade básica constituinte da sociedade (em oposição aos clãs), na qual a sexualidade feminina vem a ser rigidamente controlada no ambiente doméstico para a produção de um herdeiro legítimo e é constante causa de preocupação para o homem da família (p. 34). 2) A manutenção de controle estrito sobre as mulheres nas famílias de comunidades endógamas (por sua vez relacionadas à vida campesina fixa e à produção agrícola em terrenos restritos) poderia ter se tornado uma importante expressão da honra masculina:

O poder feminino não é evidente, mas, dada sua participação na honra familiar (como repositórios de sua moralidade e dos aspectos sagrados), as mulheres têm em suas mãos o poder de não somente pressionar seus homens, mas de fato “arruiná-los”. O medo da sexualidade feminina que inspira muito da literatura popular e das crenças Europeias corre em paralelo com um medo muito mais realista da sociabilidade feminina. É então fácil de entender que os homens, conscientes e ressentidos de sua vulnerabilidade pelas ações de suas mulheres, estejam ansiosos por creditá-las com as falhas de caráter que são, embora infundadas, lugar-comum da lite-



ratura do Mediterrâneo, falhas que vêm a justificar sua exclusão da esfera política e a autoridade de seus homens sobre elas (PITT-RIVERS apud SUSSMAN, 1978, p. 36).

3) Como reforço dessa organização do trabalho, existe a possibilidade de, em um contexto onde o labor é visto como tão necessário, a capacidade de ostentar uma esposa “ociosa” ser uma questão de *status* (SUSSMAN, 1978, p. 36); ou ainda, eventualmente aberto o restrito campo de escolha entre o “ócio” do lar e uma participação mais direta na vida econômica da casa, a preferência por parte dessas esposas em manterem-se “ociosas” (ibid., p. 37), já internalizados os papéis de gênero na divisão do trabalho, de modo a reforçar sua dependência do labor alheio.

Nesse episódio da criação da mulher, Hesíodo certamente se baseia numa projeção genérica da esposa a partir de papéis sociais assentados numa mentalidade comum, menos estáveis nas realidades cotidianas do que na opinião pública hegemônica, i. e., masculina. Vale ressaltar o que aparece como uma mudança de perspectiva no segmento em relação ao resto da *Theogonia*, principalmente nos versos 610-612: as lamentações sobre a condenação do homem parecem ser enunciadas pelo próprio homem na voz hesiódica, que, momentaneamente, abandona a perspectiva fundamentalmente divina do poema (CLAY, 2003, p. 121-122), aproximando-se do prisma mortal de *Os trabalhos e os dias*.

2 Pandora em *Os trabalhos e os dias*

Os trabalhos e os dias é um épico didático de 828 versos que apresenta mitos etiológicos, conselhos morais/religiosos e instruções sobre a arte da agricultura. Reproduzo a seguir o episódio do mesmo mito da criação da mulher, aqui chamada “Pandora” (v. 42-105)⁸:

Fato é que os deuses retêm oculta a vida aos humanos;
fácil senão por apenas um dia trabalharias,
tendo porém para o ano inteiro, e ficando ocioso:
logo tu colocarias o leme sobre a fumaça, (45)
e sumiria o trabalho dos bois e das mulas obreiras.

Mas ocultou-a então Zeus, raivoso nas suas entranhas,
pois o enganara afinal Prometeu astúcia-recurva.
Eis que prepara aos humanos anseios com lúgubres planos:
fogo ocultou – mas então o bom filho de Jápeto logo (50)
rouba-o para os humanos, pra longe de Zeus astucioso,
dentro de um funcho-gigante, e a Zeus trovejúbilo escapa.

⁸ Traduzido de acordo com o texto grego editado por Alessandro Rolim de Moura (HESÍODO, 2012).



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa
PPG-LET UFRGS ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>
Vol. 16, n. 2 -2020
Dossiê Literatura e Gênero

- E enraivecido então lhe profere Zeus junta-nuvem:
“Japetonida – de todos, o mais entendido de planos –,
tanto te alegras de o fogo roubar, me logrando as entranhas, (55)
uma desgraça a ti mesmo e também aos homens futuros!
Eu para eles darei pelo fogo um mal, quando todos,
com prazer em seu ânimo, abraçarão os seus males!”
Isso falou, e se riu o senhor pai de homens e deuses.
Clama que Hephesto, o muiglórico, tão rápido possa (60)
terra com água mesclar, e de humano impor uma fala,
força também, simulando ao olhar uma deusa imortal,
linda forma de virgem tão atraente; e Athena
já lhe ensinar os trabalhos pluribordados em tramas;
já derramar na cabeça sua graça a dourada Aphrodite (65)
com aflitiva paixão e anseios devoradores;
e colocar uma mente canina e modos manhosos
ele ordenou a Hermes, o deus tradutor Argicida.
Isso falou – e obedecem a Zeus, o Kroníon senhor.
Molda-a da terra o Amphigyeu, o glorioso ambicoxo, (70)
feito uma virgem louvável, por ser do Kronida o desígnio;
cinge-lhe adornos a deusa, a olho-de-glauca Athena;
Khárites, deusas da graça, e senhora Peithó sedutora
põem os dourados colares na pele; e vão coroá-la
Horas de belos cabelos, levando suas flores vernais – (75)
todos adornos na pele ajeitou então Pallas Athena.
Já afinal no seu peito o deus tradutor Argicida
põe sedutor palavreado, mentiras e modos manhosos
pelos desígnios de Zeus gravistrondo, e voz lhe coloca (80)
o mensageiro dos deuses, e a essa mulher dá um nome:
chama Pandora, pois todos possuintes do olímpio palácio
deram o dom, para os homens granívoros uma desgraça.
Logo depois que esse dolo implacável e árduo termina,
manda o pai até Epimetheu o glorioso Argicida, (85)
rápido arauto dos deuses, com a dádiva; e Epimetheu
nem percebeu o que falou Prometheu (para dádivas nunca
ele aceitar de Zeus Olímpico, mas devolvê-las
rápido, para que enfim nenhum mal aos mortais se tornassem).
Ele porém recebeu, só depois esse mal compreendeu.
Fato é que antes viviam as tribos humanas na terra (90)
longe dos males, longe também dos penosos labores,
das aflitivas doenças, fatais doadoras aos homens:
pois na desgraça, de fato, os mortais envelhecem depressa.
Mas a mulher com as mãos retirou grande tampa do jarro,
logo espalhou aos humanos anseios com lúgubres planos. (95)
Só a Esperança ali mesmo ficou, no palácio inquebrável,
dentro do jarro sob seus lábios, nem pela porta
ela voou: pois antes largou a tampa do jarro,
isso pelos desígnios do egífero Zeus junta-nuvem.
Outros milhares tão lúgubres entre os humanos vagueiam: (100)
pois está cheia a terra de males, e cheios os mares:
para os humanos, doenças de dia e outras de noite
vêm e vão espontâneas, levando aos mortais os seus males,
silenciosas, a voz retirada por Zeus astucioso.



Eis que pra Zeus não existe quem possa escapar de sua mente! (105)

Para logicizar a sucessão de eventos: Prometeu engana Zeus; Zeus oculta o fogo; Prometeu rouba o fogo; Zeus trovejúbilo ri e promete aos homens um mal abraçável em troca do fogo: ordena a criação da mulher a 1) Hephesto Amphigyeu, o “ambicoxo” (leia-se também: “ambidestro”), que opere a partir da terra e da água, confira fala e força à sua criação e a assemelhe a uma deusa imortal dando-lhe linda forma de virgem; 2) Athena, que ensine à criação os trabalhos (*erga*) da tecelagem e – infere-se – a adorne; 3) Aphrodite, que torne a criação causa de paixão (leia-se também: “saudade” = *pothos*) e anseios, a partir – infere-se – do embelezamento operado por suas subordinadas Khárites (= “graças”), Peithó (= “persuasão”) e Horas (= “estações”); 4) Hermes Argicida (“matador de Argos”, ou, ainda, “matação”), o tra-dutor (*diakonos* = “mensageiro”? “Condutor”? Etimologizável como “o que se vai através/além”), que lhe confira modos manhosos e uma mente canina (= mentiras e sedutor palavreado, infere-se); Hermes confere voz à mulher e a chama “Pandora” (= Pandádiva: *pan* = “tudo, todos” e *dora* = “dons, presentes”); Epimetheu (etimologizável como “Pós-vidente”, o tolo) aceita Pandora como presente divino, apesar do alerta de seu irmão Prometeu (etimologizável como “Previdente”, o sábio); Pandora retira grande tampa do jarro e inaugura males e doenças silenciosas pela terra; o jarro é fechado antes da Esperança (*Elpis* = “expectação, antecipação, esperança”) sair, pois assim designara o egífero Zeus junta-nuvem: não há quem possa escapar do *noos* (= “mente, intelecto, sentido”) de Zeus.

A relação dolosa da mulher como presente/castigo divino discutida na seção anterior adquire novo grau de realidade pela explicitação da paronomásia *doron/dolon* (“dom/dolo”) nos versos 82-83 do episódio em *Os trabalhos e os dias* (MAZUR, 2004, p. 243-244). À parte do dolo, a ambiguidade fornecida pelo texto grego situa a mulher como presenteada e/ou presenteável: [...] *onomene de tende gynaike / Pandoren, hoti pantes Olympia domat' ekhontes / doron edoresan* [...] (v. 80-82, grifos meus): “e chamaram essa mulher / **Pandora**, porque **todos** os possuintes do olímpio palácio / **deram**[-lhe um] **dom**”; e/ou: “e chamaram essa mulher / **Pandora**, porque **todos** os possuintes do olímpio palácio / **deram**[-na como um] **dom**”.

A sugestão de Jenny Clay (2003) de que entendamos Pandora e o jarro como duplos um do outro (p. 103) lança luz a uma série de aspectos dessas figuras, especialmente se no-



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa
PPG-LET UFRGS ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>
Vol. 16, n. 2 -2020
Dossiê Literatura e Gênero

tarmos que ambos são feitos mesmo material: barro⁹. Patricia Marquardt (1982) aponta para a existência de uma cratera de figuras vermelhas, datada de aproximadamente 450 a. C.: nela, estão presentes Epimetheu, Zeus e Hermes, com uma figura feminina erguendo-se da terra, identificada como Pandora (p. 285); em um cílice mais ou menos do mesmo período, a autora destaca o episódio em questão com a presença de Hephesto e Athena em torno de uma figura feminina meio estátua, meio humana, ao lado de sua própria identificação por escrito: *ANESIDORA*, “aquela que traz dons/presentes” – com o prefixo *ana-* de seu nome indicando movimento para cima –, título cabível a uma divindade terrestre (ibid., p. 286)¹⁰. Em *Aves*, de Aristófanes, temos referência a um sacrifício para “Pandora” (v. 971), o que o escoliasta interpreta como um sacrifício à própria terra, porque ela “tudo dá” (etimologização diversa da que Hesíodo marcadamente nos oferece); em uma passagem de Ateneu, “Pandora” é associada às *Thargelia*, festival dos primeiros frutos da terra (MARQUARDT, 1982, p. 286). Marquardt sugere a existência de uma Pandora enquanto divindade terrestre¹¹ – bastante difusa no tempo, note-se – que, especificamente na tradição hesiódica, se encontra reduzida a um produto de terra para servir a um propósito muito diferente sob a ordenação olímpica (ibid.). Nesse sentido, Pandora não é “a que tudo dá”, mas, como vimos acima, “aquela a quem todos [os olímpicos] deram um dom” ou “aquela dada como dom por todos [os olímpicos]”. De todo modo, acompanhada do *pithos* (= “grande recipiente para estoque de comida, jarro”), sua relação com a terra retorna pela feitura comum a partir do barro¹² e com a força terrível de uma entidade ctônica: é ela quem abre o *pithos*, liberando males pelos desígnios de Zeus.

A proveniência do *pithos* não é mencionada, mas fica implícita sua possível condição como dote de casamento que acompanhou a noiva Pandora até Epimetheu (CLAY, 2003, p. 125). Mais do que isso, é sugestiva a imagem da abertura do jarro quando temos em mente o símile hesiódico dos zangões presente na *Theogonia*: poderíamos entender a retirada da tampa

⁹ Jenifer Neils (2005) não concorda com essa leitura difundida e sustenta que, visto que o jarro é caracterizado como “inquebrável” (*arrektos*, v. 96), fica implícita sua feitura de bronze como uma espécie de prisão para a esperança (p. 41). Para seguirmos com a leitura do barro, precisamos entender o adjetivo em questão simplesmente como um meio de enfatizar a retenção definitiva da esperança.

¹⁰ As figuras podem ser verificadas em Mayor (2018, p. 161, 164).

¹¹ A coroa descrita nos versos 578-584 da *Theogonia* seria um resquício de seu culto como divindade associada à natureza e à vida selvagem (MARQUARDT, 1982, p. 287).

¹² Marquardt (1982) defende a imagem do *pithos* como metáfora da própria terra (p. 290-291).



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa

PPG-LET UFRGS

ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>

Vol. 16, n. 2 -2020

Dossiê Literatura e Gênero

como ato original do consumo do sustento dos homens (HUNTER, 2014, p. 164-165). De fato, o apetite e a manha feminina no contexto hesiódico podem ser uma chave para a interpretação do ato de Pandora, ela que, em sua criação, foi dotada de uma “mente canina” – cujas associações vão além do “sedutor palavreado” e podem, no imaginário grego antigo, se referir também à falta de pudor e à voracidade – por Hermes, deus da linguagem ladina (WOLKOW, 2007, p. 252-253; 260)¹³.

Num outro sentido, existe a possibilidade de enxergarmos um cerne sexual na relação entre Pandora e o *pithos*¹⁴. Encontramos em autores da Antiguidade o emprego de peças domésticas como símbolo do sexo feminino: é o que acontece, por exemplo, com *tryblion* (“vasilha”) e *lopas* (“prato” ou “frigideira”) em Aristófanes; no *corpus* hipocrático, a palavra *angos* (“vaso”) assume essa função (GLENN, 1977, p. 185). Note-se ainda a semelhança sonora entre *pithos* e o *pothos* afrodisíaco (“paixão, saudade, desejo”, v. 66) em uma tradição hesiódica na qual jogos de palavras abundam. É verdade que *pithos*, apesar da associação imagética ser sugestiva, não é atestado com conotações sexuais mais explícitas; no mesmo sentido, o homem nunca foi tão criativo como quando faz recair seu olhar sexualizante sobre as coisas, de modo que esse tipo de leitura dá margem a uma variedade de associações que não necessariamente possuem respaldo: por exemplo, posso retomar a associação entre Pandora e a terra, me valer da antiga imagem da cópula do Céu e da Terra (*Theogonia*, v. 154-182) e entender que a “cavidade da Terra” (*keuthmon*, v. 158) onde os Titãs são compulsoriamente retidos pelo seu pai Céu corresponda ao útero de sua mãe Terra. Essa leitura tem respaldo no contexto sexual do episódio da castração do Céu, mas posso estendê-la para uma associação com o Tártaro, onde posteriormente os Titãs são aprisionados por Zeus, “nos confins da terra” (*peirata*, v. 622; 736-739), sendo então essa prisão nada menos que a cavidade uterina mencionada antes; posso ainda, para sustentar minha leitura, apontar para o fato de que a entrada do Tártaro (no contexto de imagética sexual da mãe Terra) é descrita como a de um recipiente – que possui um gargalo (*deire*, v. 727) onde a noite derrama-se (*kekhytai*, *ibid.*) – e entendê-lo

¹³ Nas palavras de Hesíodo: “Que uma mulher de bunda justa não te engane a mente, / tagarelando sedutora, procurando teu paiol: / quem acredita em mulher, esse acredita em larápios” (*Os Trabalhos e os Dias*, v. 373-375, tradução minha).

¹⁴ Como o mito de Eva, cuja interpretação sexual é mais ou menos dois mil anos mais velha do que qualquer psicanalista (GLENN, 1977, p. 180-181).



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa
PPG-LET UFRGS ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>
Vol. 16, n. 2 -2020
Dossiê Literatura e Gênero

como uma espécie de *pithos* (NEILS, 2005, p. 41), operando assim uma mítica reveladora que, por mais atraente que seja ao olho da mente, vale-se de associações um tanto esporádicas que não necessariamente compunham o imaginário do grego arcaico na proporção que nosso impulso hermenêutico deseja.

E, no entanto, pode de fato haver uma dimensão de verdade na imagética em questão, ainda que não tão sistemática. Carol Dougherty enfatiza a importância de nos atermos à imagem do *pithos* (em detrimento da popularizada “caixa de Pandora” da tradição renascentista) não somente por evocar o estoque da produção agrícola dos tempos pós-prometeicos, quando a terra não mais dá seus frutos espontâneos, mas por sua relação com as descrições médicas, como o já mencionado *corpus* hipocrático. Para a autora, essa associação do útero a vasos ou outros recipientes pode dimensionar nossa leitura sobre o jarro de Pandora entre os anseios tanto em relação à produção de sustento suficiente quanto à sexualidade feminina e à reprodução humana em contextos de recursos escassos (DOUGHERTY, 2006, p. 41). Aqui se poderia situar a imagem de Pandora abrindo o jarro em suas núpcias com Epimeteu também como forma de consumir o sustento de seu par: uma representação simbólica e sinistra do ato sexual (GLENN, 1977, p. 185). Vimos Afrodite, deusa do amor e do sexo, designada a derramar sobre Pandora paixão e anseios (*pothos* e *meledonai*, v. 66) enquanto sentimentos masculinos dos quais a mulher seria causa: no discurso patriarcal, é a mulher o ser propriamente sexualizado, e é sobre ela que recai a responsabilidade pelo desejo masculino.

A discussão sobre a *Elpis* (Esperança) retida no jarro é muito extensa e de total desacordo entre a bibliografia especializada, dado seu caráter vago em Hesíodo. Resumo o problema: 1) *Elpis* é ou um bem ou um mal aos mortais; 2) *Elpis* retida no jarro significa que ela foi mantida ou longe ou entre os mortais. Dessas premissas podem-se deduzir os quatro cenários possíveis. Marquardt (1982), por exemplo, entende *Elpis* situada entre os mortais e ressalta seu pendor produtivo (p. 290-291); Clay (2003) também a situa entre os mortais, mas a destaca no contexto hesiódico não somente como uma mal, mas como “*the ultimate 'kalon kakon'*” por seu caráter ilusório (p. 103-104); Neils (2005) entende que conferir um caráter positivo a *Elpis* no jarro de males contradiria a lógica interna do episódio, e defende que sua retenção no jarro a manteve longe da humanidade (p. 40), de modo que os deuses, ao privar os



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa
PPG-LET UFRGS ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>
Vol. 16, n. 2 -2020
Dossiê Literatura e Gênero

mortais dessa “falsa expectativa” que os levaria à ruína pela inação, lhes entregaram indiretamente a “boa” esperança (ibid., p. 41).

De modo diverso, temos a asserção do caráter definitivamente ambíguo de *Elpis*. Mary de Camargo Lafer ressalta o jogo de reflexos entre Pandora, o jarro e *Elpis* não como proposta definidora de uma identidade, mas, antes, de uma condição ambivalente para o homem grego arcaico (HESÍODO, 1996, p. 76); no mesmo sentido, Fraser (2011) defende como projeto da poesia hesiódica o caráter múltiplo de *Elpis*, boa e má sob prismas distintos mas correlatos (p. 23-24). A clássica leitura vernantiana fundamentou essa noção de *Elpis* situada entre os mortais com seu caráter ambíguo: se a vida fosse plena de bens (como na idade de ouro) ou plena de males irremediáveis, não haveria lugar para *Elpis*; contudo, uma vez que os males vêm e vão espontâneos e que os bens se misturam a eles (*Os trabalhos e os dias*, v. 102, 179; *Theogonia*, v. 603-610), os mortais, incertos sobre amanhã, esperam sempre pelo melhor, antecipando em certa medida o pior; no mesmo sentido, se possuíssem a presciência de Zeus e a imortalidade, ou, pelo contrário, vivessem ignorantes de sua própria mortalidade, *Elpis* tampouco importaria. Porém,

situados entre a lúcida previdência de Prometeu e a irrefletida cegueira de Epimetheu, oscilando entre ambos sem nunca serem capazes de separá-los, eles [os mortais] sabem de antemão que o sofrimento, a doença e a morte são seu destino, e, ignorantes sobre a forma como a desgraça se dará, apenas a reconhecem tarde demais, quando ela já os pegou (VERNANT, 1996, p. 200, tradução minha).

Krypsantes gar ekhousi theoi bion anthropoisin: “fato é que os deuses retêm oculta a vida aos humanos” (v. 42). O ventre da terra deve ser lavrado assim como o da mulher deve ser semeado para que se desenterre o *bios* (= “vida, sustento”) oculto por Zeus (VERNANT, 1996, p. 196). Pelo trabalho e pelo casamento (i. e., pela produção e pela reprodução), os mortais participam em Zeus e se inserem na ordem olímpica do mundo. Sabendo-se mortais, movem-se com a previdência cega da esperança numa vida igualmente ambígua, consequência do dolo prometeico que instituiu a primeira refeição sacrificial (ibid., p. 200).

É difícil negar o caráter relativamente indefinido de *Elpis*, mas a proposição hesiódica parece sugerir uma posição mais determinada: antes de ambíguo, devemos entender a esperança como um dom dissimulado. *Elpis* de fato habita entre humanos; do contrário, Hesíodo não se preocuparia em dar o seguinte conselho: “Muito o homem ocioso que fica com espe-



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa
PPG-LET UFRGS ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>
Vol. 16, n. 2 -2020
Dossiê Literatura e Gênero

rança vã, / carente de vida [sustento], profere maldades ao ânimo. / Esperança não é boa em cuidar do homem carente / sentado no galpão, sem o sustento [vida] suficiente” (*Os trabalhos e os dias*, v. 498-501, tradução minha). *Elpis* retida no jarro não significa que foi retida longe dos humanos, mas sim que está fixa entre os mortais, em oposição aos males que vêm e vão espontâneos (v. 100-104): esperança é um dom estabelecido de Zeus, é o dote original das primeiras núpcias terrenas. *Elpis* é definitivamente um mal, assim como o que saiu do jarro são “outros” (*alla*, v. 100) males em relação à esperança: a ausência de *Elpis* dirigiria os mortais à ruína pela inação (uma vez que a vida não mais se reproduz sem o esforço humano) assim como sua plena presença (= vã), que diminui a necessidade do esforço próprio e condena o homem à fome pela confiança exacerbada sobre o porvir: “esperança [vã] não é boa em cuidar do homem carente / sentado no galpão [...]” (v. 500-501). Mas *Elpis* hesiódica é um mal dissimulado: esperança na medida (= esperança do homem médio) não possui aparência má (= não boa = plena = vã): de fato, fixada como dom de Zeus dentro do *pithos*-mulher/*pithos*-terra, chama pela contribuição do homem via esforço e o move em direção à *aletheia* da vida (e, nesse sentido, contribui para a ilatência mais concreta entre humanos), mas somente para reafirmar sua lamentável condição mortal; move o homem médio (= homem hesiódico) para a vida em atividade, mas viver em atividade significa submeter-se ao labor e persistir entre os males que vêm e vão espontâneos até o mal definitivo que separa humanos e deuses¹⁵. Situado entre os castigos de Zeus, fadado a reencenar as núpcias de Epimeteu e sofrer suas consequências, o homem hesiódico pode afastar-se da *Elpis* somente na medida em que evita a letargia da esperança plena (vã) e a morte por falta de *bios*, mas nunca a ponto de destituí-la da ordem sentenciada por Zeus como força motriz do trabalho em direção ao *bios*. O trabalho só é um bem encorajado por Hesíodo enquanto único meio justo¹⁶ de

¹⁵ ἢ ὥσπερ Σαπφώ, ὅτι τὸ ἀποθνήσκειν κακόν: οἱ θεοὶ γὰρ οὕτω κεκρίκασιν: ἀπέθνησκον γὰρ ἄν: “Safó diz que a morte é um mal, pois assim definiram os deuses; senão eles não seriam imortais” (ARISTÓTELES, *Retórica*, 1398b, tradução minha).

¹⁶ A justiça é um bem de Zeus (*Os trabalhos e os dias*, v. 256-257, 279-281). Nesse sentido, seria possível entender uma dimensão propriamente ambígua (e não dissimulada) de *Elpis* como bem e como mal, já que, em certa medida, move o homem no caminho da justiça pelo trabalho honesto. Por outro lado, essas associações são relativamente distantes num processo lógico não necessário para a compreensão dessas concessões de Zeus como entidades distintas (segundo propostas por Hesíodo). De modo semelhante, uma dimensão ambígua de *Elpis*



se encontrar *bios* sob a sentença de Zeus aos infelizes mortais, condenados ao labor em contraposição aos deuses venturosos possuintes do Olympto, segundo a partilha. *Elpis* é inescapável: dadas as proporções, ou o homem hesiódico cai na imprudente ociosidade pela crença irrestrita sobre um futuro melhor, ou adia a morte por meio do esforço em direção ao *bios*, esforço que nem sempre vingará – moral: é muito mais difícil um mortal colher sem plantar do que plantar sem colher: o trabalho é o que resta. Daí o caráter dissimulado de *Elpis* – já destacado por Jenny Clay (2003) como o *kalon kakon* definitivo (p. 103-104) –, trazido pela mulher e fixado entre os mortais como força motriz para o derradeiro sentido de Zeus.

3 O corpo de Pandora

Sobre o episódio da *Theogonia*, Maria Brasete (2012) chama atenção para a passividade do artefato modelado por Hephesto, uma “coisa” dada aos homens à semelhança das deusas virgens em sua forma (p. 215). Esse “artefato-mulher” espelha as dádivas divinas, mas é um simulacro para o sacrifício, o trabalho agrícola e o casamento (ibid., p. 2019). Em Wickkiser (2010), a constatação vai num mesmo sentido: a Pandora de *Os trabalhos e os dias* é muito mais humanizada do que sua versão na *Theogonia*, esta que, não bastando sua condição anônima, lembra de fato uma obra plástica, uma estátua (p. 558). É conduzida quase como um objeto imóvel (*Theogonia*, v. 586), e até seu papel como progenitora da raça feminina (*genos gynaiikon*, v. 590) – note-se sua radical separação em relação aos homens – é passivo: ela não “gera” sua prole, mas sim a prole se origina “a partir dela” (*ek tes*) (WICKKISER, 2010, p. 562). Seja mais, seja menos passiva, o que ambos os trechos têm em comum é que a mulher/Pandora, tratada como arte visual em sua carga imagética, é antes de tudo um corpo adornável (*Theogonia*, v. 571-584; *Os trabalhos e os dias*, v. 60-76), o que vem a ser, em grande parte, garantia de sua feminilidade.

No *corpus* hesiódico – no *corpus* épico, mais precisamente –, o mesmo destaque corporal é abundante entre divindades femininas via epítetos compostos: por exemplo, Rhea é *kallikomos* (“de belos cabelos”), Hera é *boopis* (“de olhos bovinos”) ou *leukolenos* (“de alvos

poderia ser atestada mais especificamente em seu poder tanto paralisante como ativador, segundo a leitura que proponho. A questão da ambiguidade sempre parece retornar de uma forma ou de outra.



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa

PPG-LET UFRGS

ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>

Vol. 16, n. 2 -2020

Dossiê Literatura e Gênero

braços”), Athena é *glaukopis* (“de olhos glaucos”), Tétis é *argyropeza* (“de pés prateados”), as Musas são *khrysampykes* (“de grinalda dourada”), muitas ninfas e mulheres em geral são *eouzonoi* (“bem-cinturadas”), ou *helikopides* (“de olhos lépidos”), ou *kallisphyroi* (“de lindas canelas”), ou *rhodopekhees* (“de braços rosados”), ou *kallipareoi* (“de lindo semblante”), quando não simplesmente *eueidees* (“de boa forma”), *eratai* (“amáveis, atraentes”) etc. Muitos desses epítetos não são restritos a uma divindade somente. Quanto às atribuições das deusas na ordenação olímpica, cabe aqui uma brevíssima síntese de Sarah Pomeroy (1995, p. 8, tradução minha):

[...] três de cinco deusas olímpicas são virgens. Athena é uma guerreira, juíza e doadora de sabedoria, mas é masculinizada e negada à atividade sexual e à maternidade. Ártemis é caçadora e guerreira, mas também virgem. Héstia é respeitada como uma solteirona. As duas deusas não virgens não aparecem em melhor condição: Aphrodite é puro amor sexual, exercido com pronunciada irresponsabilidade. Hera é esposa, mãe, e poderosa rainha, mas deve permanecer fiel e sofrer com a promiscuidade de seu marido.

Podemos acrescentar a deusa Deméter, que não é virgem e estende seu domínio sobre a agricultura e a fertilidade da terra.

A síntese serve para fins de comparação. Apesar da grande importância de seus cultos, essas deusas possuem funções bastante restritas se comparadas a deuses como Zeus e Apolo, que operam como governantes, intelectuais, juízes, guerreiros, pais e parceiros sexuais de homens e mulheres; ademais, não há deuses virgens, e a promiscuidade – e inclusive o estupro – não é causa de constrangimento mesmo entre os deuses casados (POMEROY, 1995, p. 8). Se entendermos com a autora que as deusas são imagens arquetípicas de mulheres humanas divisadas pelo olhar masculino (ibid.), podemos igualmente entender a organização patriarcal olímpica em relação às comunidades arcaicas, e Pandora – que partilha de dons divinos e de quem descendem as mulheres mortais – como um ponto de confluência de uma cosmologia patriarcal.

Nesse âmbito, o episódio da primeira união amorosa de Zeus desenvolve o raciocínio (*Theogonia*, v. 886-900). Zeus, rei dos deuses, primeiro fez Métis parceira de leito: a palavra grega *metis* significa sabedoria em sua forma prática, ou, mais estritamente, “astúcia”. Infelizmente para ela, Zeus a engoliu. Ao engoli-la, Zeus finalmente adquire o estatuto olímpico de *metieta*, o astucioso (v. 904), assegurando pela inteligência sua soberania: está eliminada a



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa
PPG-LET UFRGS ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>
Vol. 16, n. 2 -2020
Dossiê Literatura e Gênero

profecia de que seria deposto por um filho de sua união com *Metis*. Por mais que o fruto pós-tumo dessa união possua o ímpeto do pai, a capacidade estratégica da mãe e o soberbo coração do herdeiro não nascido (v. 924-926), Athena Tritogênia é fêmea e não pode destronar o patriarca (CLAY, 2003, p. 162).

Jenny Clay (2003) também aponta com razão o estatuto da *metis* como princípio feminino causador das mudanças geracionais na cosmogonia hesiódica (p. 18, 28)¹⁷. De fato, além da personificação feminina da astúcia, encontramos a primordial mãe Terra como idealizadora dos ardis que destronam Céu (v. 159-160) e Krono (v. 468-484, 494-495), e que subjagam a própria *Metis* (v. 888-893). *Apate* (“engano, farsa”, que se situa no domínio da *metis*) é uma filha da deusa Noite (v. 224) e uma das atribuições de ninguém menos que Aphrodite (v. 205). Se sairmos brevemente do *corpus* hesiódico, podemos encontrar *metis* no esforço de Penélope em afastar os pretendentes com sua constante trama e Athena como intercessora regular nos ardis de Odysseu; na *Iliada*, por exemplo, vemos o papel ardiloso de Athena para mover o perjúrio no canto 4 e o engano sedutor de Zeus por Hera no canto 14. Embora não de modo exclusivo, podemos destacar o domínio de *metis* como predominantemente feminino no *corpus* da épica arcaica.

Nesse ponto retornamos a Pandora, projetada pelo estabelecido patriarca Zeus *metieta*. É interessante notar o papel de *Peitho*, a persuasão, na sequência de execução correspondente ao mando dado a Aphrodite, deusa do sexo e do engano (*Os trabalhos e os dias*, v. 65, 73); de todo modo, quem atribui força dolosa de maior expressividade à mulher original é uma divindade masculina, Hermes, a mando do *metieta*: a ordem é que sejam conferidos a Pandora uma mente canina (*kyneos noos*) e um modo manhoso (*epiklopon ethos*, v. 67), e Hermes obedece (v. 69), conferindo-lhe no peito respectivamente mentiras (*pseudea*), sedutor palavreado (*haimylioioi logoi*) e um modo manhoso (v. 78), de modo que inferimos *kyneos noos = pseudea e haimylioioi logoi*; e de modo que cabe perguntar 1) como os cachorros mentiam na Grécia

¹⁷ De fato, Zeus incorpora esse princípio feminino ao tornar-se *metieta* e parir Athena de sua própria cabeça (*Theogonia*, v. 924). Apesar disso, deve-se notar que *metis* não é uma característica exclusivamente feminina: Krono e Prometeu compartilham do estatuto de *ankylometes*, “astúcia-recurva” (v. 168, 546), ainda que com sucesso limitado. Note-se também que Céu partilha desse domínio com Terra nos conselhos, embora somente após ser mutilado por um dos ardis da esposa.



Arcaica e 2) se há uma relação estabelecida na tradição misógina da Antiguidade especificamente entre cachorros e mulheres.

Cristina Franco possui um estudo inteiramente dedicado ao assunto, intitulado *Shameless: the canine and the feminine in Ancient Greece*¹⁸ (2014). Nos poemas homéricos, mais da metade das ocorrências de insultos derivados da palavra *kyon* (cão) são dirigidos a mulheres ou deusas, a partir do que se pode suspeitar que fosse particularmente apropriada para censurar comportamentos de mulheres (FRANCO, 2014, p. 4). À parte a Pandora hesiódica, um insulto comum para as figuras de Klytemnestra e Helena em Homero é *kynopis* (“a de cara canina”, ou “a que parece cachorro/cadela”), sendo ambas lembradas como exemplos da inconfiabilidade do sexo feminino; ademais, a relação entre o lado negativo da representação canina e os aspectos negativos da imagem da mulher grega transparece no fato de que as únicas figuras míticas com atributos caninos definidos são femininas: as Erínyas, Hécate, Scylla, as Bakkhas de Dionyso etc. (ibid.).

A autora destaca que o *kyneos noos* da Pandora hesiódica, antes de atribuição de um poeta misógino, reflete um estereótipo bastante difundido e enraizado na cultura grega antiga, cuja explicitação sempre se situa em contextos nos quais está em jogo a insubordinação do insultado (e, implicitamente, uma demanda de subordinação por parte de quem insulta) (FRANCO, 2014, p. 121). O cão, não só como corpo ou figura retórica – associada popularmente à seducibilidade, à sede de sangue, à voracidade, à impulsividade –, é também uma figura social com um papel próprio na ordem humana comum, o que naturalmente leva uma comunidade a envolver suas ações numa ideologia comparável àquela às quais outras figuras são subordinadas (ibid., p. 127). Continuando:

O melhor local para cruzar esses dois estereótipos culturais é o horizonte comum de expectativas do guardião e do mestre, o cidadão masculino fundador da ideologia dominante. Cães, como mulheres, precisam se comportar bem, mas isso significa só uma coisa: permanecer no seu “devido lugar”, agir submisso, permitir docilmente ser mandado, obedecer, não ousar. A justificativa fundadora para essa subordinação foi encarregada a uma estratégia cultural que transformou ambos cães e mulheres em figuras de natural excesso [...] e que por isso precisavam de correções e restrições de todo tipo.

[...] Mas como ocorre com todas as construções culturais, a dos cães e das mulheres não poderia ser inabalável, e um cão ou uma mulher que se comportasse mal incitaria ressentimento, baixando a toda sua “raça” – em sua imagem cultural – o ódio e a desconfiança dos homens.

¹⁸ Tradução em língua inglesa.



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa

PPG-LET UFRGS

ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>

Vol. 16, n. 2 -2020

Dossiê Literatura e Gênero

Assim, o cão poderia ir de companheiro perfeito a máscara odiosa da cachorrice e figura para insultos, enquanto a reação da misoginia poderia transformar a mulher de companheira insubstituível – guardiã do lar e elo indispensável na cadeia reprodutiva – a enganosa e destrutiva presença (FRANCO, 2014, p. 127-128, tradução minha).

Podemos dizer que certa astúcia era atribuída exclusivamente aos cães, à qual corresponderiam as mentiras e o sedutor palavreado (*kyneos noos*) da Pandora hesiódica. *Sainein* é o verbo grego para designar a ação canina de abanar o rabo e as orelhas. Os gregos tratavam essa efusividade com certa suspeição: é através dessa arte que o cachorro tenta encantar seu dono e garantir um tratamento privilegiado; é um instrumento de lisonjaria que pode ser usado por puro interesse (como conseguir comida) ou mesmo por hostilidade dissimulada, colapsando assim a expectativa de fidelidade construída culturalmente e explicitando sua “cachorrice” (FRANCO, 2014, p. 132). Dentre os exemplos mencionados pela autora (ibid., p. 132-137), destaco a passagem da *Theogonia* (v. 767-774) em que Cérbero, cão infernal, pratica sua arte maligna (*tekhne kake*) ao abanar (*sainein*) suas orelhas e seu rabo para depois devorar quem tenta sair dos domínios do Hades. Assim, se considerarmos o *sainein* canino expandido para uma representação genérica de adulação no contexto misógino exposto, o *kyneos noos* de Pandora se evidencia enquanto arte da sedução e da persuasão projetada como predominantemente feminina (FRANCO, 2014, p. 138)¹⁹.

Sintetizando as implicações de ambos os poemas, tendo como pano de fundo a tradição épica mais ampla e a organização olímpica comentadas, encontramos a mulher hesiódica como um corpo ocioso do lar – belo, adornável, desejável e, em certa medida, domesticável, mas enganador, porque seu fim na ordenação olímpica patriarcal é consumir o sustento do homem de modo a vingar perpetuamente o dolo original e reforçar a separação estabelecida entre deuses e humanos. A constante transfiguração da mulher em figura de excessos pela cultura arcaica como prerrogativa para sua contenção, segundo ressaltado por Cristina Franco (2014), transparece também no recorrente verbo *damazo*, que significa não somente “domar” um animal ou “subjugar” um oponente de batalha, mas também “sujeitar” a mulher a um parceiro masculino. A expressão é formular: “Rheia domada por Krono pariu uma prole ilustre” (*Theogonia*, v. 453), “ela [Theia] os gerou após ser subjugada em amor por Hypérion” (v.

¹⁹ Vide nota 13 deste artigo.



374), “Subjugada ela [Medeia] foi por Jasão, o pastor de guerreiros, / filho Medeio pariu [...]” (v. 1000-1001), “Subjugada a Peleu, deusa Thétis pés-prateados / gera Akhilles [...]” (v. 1006) etc. Iríamos mais longe com o *corpus* homérico. Se somarmos isso às relações explicitadas na seção anterior entre a mulher e a terra, teremos um quadro relativamente definido no qual a mulher é culturalmente associada à natureza – pelo que lhe é dado o *oikos* (lar) como lugar de contenção em prol de uma “natureza domesticada” – e o homem à cultura. *Krypsantes gar ekhousi theoi bion anthropoisin*: “fato é que os deuses retêm oculta a vida aos humanos”. O homem hesiódico precisa desocultar a vida pelo culto aos deuses e pelo cultivo da terra e da mulher pandórica – isso, contudo, requer também anúncio constante. É onde entra a cultura dos aedos.

4 Poesia e educação dos homens

“Hesíodo e Homero, quanto à idade, acho que são mais velhos do que eu em quatrocentos anos, e não mais: são eles que compuseram teogonia para os helenos e deram nomes aos deuses, honras e artes lhes definiram e suas formas apontaram” (Heródoto, *Histórias*, 2, 53, tradução minha)²⁰. A autoridade das figuras de Homero e Hesíodo é um aspecto inconteste na cultura da Antiguidade. Rosalind Thomas destaca a relação de suas imagens à sabedoria e à autoridade moral, como merecedores de uma reverência semi-religiosa (in POWELL, 1995, p. 104); especialmente a respeito de Hesíodo, considera o poema *Os trabalhos e os dias* como uma obra conscientemente didática (ibid., p. 106). No mesmo sentido, Hunter explica o que chamamos de “hesiódico” como um estilo semi-oracular centrado na sabedoria moral, proverbial, e no arcabouço religioso arcaico, situado não apenas entre os poetas lendários fundadores da cultura, mas também entre os “gurus” de historicidade duvidosa, como Pitágoras e Aristeas (2014, p. 27). A autoridade sapiencial difusa de Hesíodo situa-se entre o plano divino – advinda diretamente das Musas, como na *Theogonia* – e o mortal – advinda de si mesmo enquanto indivíduo proclamado, em seus conselhos morais a Perses, enquanto as Musas cantam sobre Zeus (ibid., p. 47). Podemos entender a imagem desses poetas como encarnação dos valores tradicionais, um porta-voz estreitamente relacionado a um educador de

²⁰ Original retirado dos *Testimonia* em HESIOD (2006, p. 166, 228).



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa
PPG-LET UFRGS ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>
Vol. 16, n. 2 -2020
Dossiê Literatura e Gênero

uma comunidade, figura integrativa central da cultura arcaica (THOMAS in POWELL, 1995, p. 118).

Apesar de suas tendências universalizantes e evolucionistas, o clássico *Paideia* de Werner Jaeger (1995) também apresenta uma súpula consistente sobre a relação da poesia épica com a educação, sobretudo sob o prisma do pensamento ático clássico: desde a opinião geral do tempo de Platão sobre Homero como educador²¹ de toda a “Grécia” (p. 61) e de Hesíodo como poeta das tradições religiosas e éticas, cujos mitos deram forma à atitude do homem perante a existência e o guiaram por meio de um conhecimento mais profundo das conexões da vida (ibid., p. 90, 105), até a famosa proposição platônica sobre a censura aos poetas, no livro segundo da *República*. A questão logo será retomada.

O contexto de performance dos poemas épicos/didáticos não é claro. Apesar de compostos por cantos relativamente curtos e facilmente maleáveis, nenhum deles parece direcionado a uma audiência local nem se concentra em aspectos familiares a uma área restrita; isso, somado ao aparente caráter pan-helênico das composições como ponto de interesse comum, pode sugerir sua execução principalmente voltada a celebrações públicas, inclusive na forma de competição entre dois cantores (OSBORNE, 2009, p. 150-151). Por outro lado, a recepção dessa tradição épica talvez seja mais situável. Um iambo (leia-se genericamente “poema satírico”) de Semônides de Amorgos, poeta arcaico, apresenta um catálogo comparativo entre diversos animais e o respectivo caráter vicioso atribuído a tipos de mulheres-esposas. Essa sátira tinha como contexto de performance mais provável o simpósio, uma espécie de janta festiva que envolvia comida, vinho, debates sobre a comunidade e poesia, restrito aos homens e propício à sua reafirmação (BRASETE, 2003, p. 52). Assim como a Pandora hesiódica, o poema em questão parte de um ponto de vista masculino (mais definitivamente, nesse caso, compartilhado pelo poeta e a audiência) sobre o espaço cultural e socialmente definido da mulher (ibid., 46-47):

[...] importará notar que todas estas caracterizações se enquadram numa moldura social feminina, restringida ao ambiente doméstico do *oikos*, à esfera da vizinhança ou de pequenos grupos. Por outro lado, o “olhar” masculino perspectiva a mulher em função do seu *modus operandi* ao nível das competências domésticas que lhe eram próprias, do seu aspecto exterior e físico, das

²¹ “O simples fato de manter viva a glória através do canto é, por si só, uma ação educadora” (JAEGER, 1995, p. 67).



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa

PPG-LET UFRGS

ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>

Vol. 16, n. 2 -2020

Dossiê Literatura e Gênero

repercussões do seu comportamento social ao nível do *oikos* e da comunidade, e até da sua sexualidade, considerada, no entanto, independentemente da função reprodutora (BRASETE, 2003, p. 49).

Embora relações textuais específicas de empréstimo sejam difíceis de estabelecer, Richard Hunter (2014) vê um diálogo definido entre a versão da mulher hesiódica na *Theogonia* e o iambo de Semônides, especialmente no pessimismo resignado de ambos os poemas em relação à condição masculina, fadada ao casamento (p. 162-163). Após uma breve dissertação comparativa (ibid., p. 162-166), conclui:

[...] é bem provável que o fragmento 7 de Semônides tenha sido de fato influenciado por Hesíodo, e – embora seja mais difícil de julgar – ganhasse pontos se o poeta, ou (talvez) recitador do simpósio, fosse conhecido por estar adotando o que era em parte uma voz hesiódica. A tensão “misógina”, ou o que poderia ser considerado como tal, em Hesíodo foi sempre propensa a ser explorada na tradição subsequente, na qual os perigos da mulher foram uma área muito produtiva para a expressão literária de ansiedades culturais (HUNTER, 2014, p. 165-166, tradução minha).

Mas os ecos das vozes hesiódicas obviamente não se restringem à sociedade arcaica nem ao convívio dos adultos. Na discussão sobre a função pedagógica da poesia épica, no livro segundo da *República* de Platão, são mencionados os nomes de Hesíodo e Homero como compositores de histórias (*mythoi*) mentirosas (377d). Após considerações sobre a censura das representações desprovidas de nobreza de caráter, sucede a seguinte fala (378a):

– Em primeiro lugar – respondi – a maior das mentiras e acerca dos seres mais elevados, que foi feita sem nobreza, é que Uranos [Céu] tenha tido o procedimento que Hesíodo lhe atribui, e depois como Cronos se vingou dele. E os actos de Cronos e o que sofreu por parte do filho [Zeus], ainda que supuséssemos ser verdade, não deviam contar-se assim descuidadamente a gente nova, ainda privada de raciocínio, mas antes passar-se em silêncio [...].²²

O que destaque sobre a passagem é muito mais elementar do que a debatida questão sobre a censura ou sobre a natureza mimética da poesia: é o simples fato de que os mitos hesiódicos, de uma forma ou de outra, circulavam como parte do repertório de histórias contadas às crianças. E embora haja somente referência direta ao episódio da castração do Céu²³ em 378a, é possível inferir que os episódios hesiódicos sobre Pandora se situassem na mesma esfera poético-pedagógica na vida de determinada classe de meninos. A obviedade do fato não diminui seu peso social na formação dos homens: ainda que os meninos daquele tempo

²² Tradução portuguesa de Maria Helena da Rocha Pereira (PLATÃO, 2010, p. 88).

²³ *Theogonia*, v. 154-187.



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa

PPG-LET UFRGS

ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>

Vol. 16, n. 2 -2020

Dossiê Literatura e Gênero

não fossem apresentados a livrinhos ricamente ilustrados e coloridos sobre a perda do Éden causada pela funesta curiosidade feminina, a Pandora hesiódica estava difusa num saber popular que ao mesmo tempo destacava, justificava e reforçava desde cedo a estratificação de gênero e a hegemonia masculina nas esferas pública e privada. Nesse sentido, não estamos mais falando apenas da internalização de estruturas sociais observáveis, mas de um reforço ativo por parte desse saber popular entoado como ato educador sob a égide do conhecimento ancestral e divino dos antigos aedos:

Uma consciência social, erigida como um consenso, é, por assim dizer, continuamente estocada para reutilização. Sociedades letradas fazem-no por meio de documentos; as sociedades pré-letradas obtêm o mesmo resultado pela composição de narrativas poéticas que servem também como enciclopédias de conduta. Essas narrativas existem e são transmitidas por meio de memorização, e à medida que são continuamente recitadas constituem um apanhado – uma reafirmação – do *ethos* comunitário, e também uma recomendação de observá-los (HAVELOCK, 1996, p. 164).

Limen pephyke pasi paideia brotois: “A educação é o ancoradouro de todos os mortais”, frase que acompanha o título da *Paideia* de Werner Jaeger (1995). Mas é preciso atentar para o fato de que todo ancoradouro está sujeito às vicissitudes do tempo.

Observamos nos mitos hesiódicos aqui estudados o estabelecimento de uma derivação da dominação social masculina estabelecida como *nomos* (“lei, costume, partilha”) para uma dimensão ontológica essencializadora, reafirmada nas já mencionadas práticas comunitárias a partir da materialização poética do mito que converge, desde o plano divino, para uma cosmologia patriarcal. É nesse sentido que, em termos barthesianos (BARTHES apud DOUGHERTY, 2006, p. 14), a porção de realidade histórica da Grécia Arcaica construída culturalmente pela segregação de gêneros é naturalizada pelo mito de Pandora – sob pretexto divino –, explicada e reforçada nas realizações poéticas – amparadas num *éthos* comunitário que ecoa uma voz de autoridade ancestral e igualmente divina; em outras palavras, uma voz hesiódica: não há como escapar do sentido de Zeus (*Theogonia*, v. 613; *Os trabalhos e os dias*, v. 105).

À parte de suas considerações a respeito da educação clássica voltada à excelência, Werner Jaeger (1995) admite que o mito de Pandora é “alheio ao pensamento cavalheiresco” (p. 89). É verdade, Jaeger. De fato, uma postura de reverência irrestrita sobre a cultura da Antiguidade daria margem a noções muito infelizes; ademais, um sujeito que se utilize da autori-



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa

PPG-LET UFRGS

ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>

Vol. 16, n. 2 -2020

Dossiê Literatura e Gênero

dade dos antigos para justificar sua concepção misógina de mundo (que nem de longe é restrita a Hesíodo) encontrará amparo mesmo nas seções analíticas deste artigo, nas quais se empreende um discurso lógico sobre os poemas, embrenhado em suas verdades provisórias, muito mais explicitamente lógico do que as proposições dos próprios poemas (quando estudamos um mito, algum grau de academicismo impele-nos a explicitar um *logos* para o *mythos*). Nesse âmbito, a reverência irrestrita pode levar a uma justificação metafísica contrária às verdades socialmente construídas por fatores mais complexos do que os pressupostos essencialistas em debate. Se a exclusão política, econômica e cultural das mulheres na Antiguidade é consequência da distinção sexual – como sugere especialmente o controle sobre a sexualidade feminina –, a mesma distinção deve ser encarada não como determinante em si, mas como igualmente determinada por percepções fundadoras e fundadas nas dinâmicas sociais de comunidades situadas historicamente. Reconsideremos afinal a constituição polissêmica do *mythos*: sua instabilidade também aponta para constantes reformulações; em outras palavras, ele modela a sociedade, mas também é constantemente remodelado pelas mudanças que nela ocorrem. Nesse sentido, antes de se encontrar essencialmente nos textos, o problema mais se situa na postura com a qual ele é encarado, e a atitude da crítica é igualmente capaz de redimensionar esse problema com o qual nos deparamos e discerni-lo na própria contemporaneidade da crítica. Tendo isso em vista, o embate intelectual é não só possível como necessário. O sentido de Zeus pode ser inexorável, e, no entanto, ainda temos o fogo.

Referências

ARISTOTLE. *The “art” of rhetoric*. London: William Heinemann, 1926.

BRASETE, Maria F. A crítica às mulheres no fr. 7 de Semónides de Amorgos. *Ágora*, suplemento 3, p. 39-56, 2003.

_____. A criação da mulher, segundo Hesíodo. *Teografias*, n. 2, p. 211-220, 2012.

CLAY, Jenny S. *Hesiod’s cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DOUGHERTY, Carol. *Prometheus*. London: Routledge, 2006.

FRANCO, Cristiana. *Shameless: the canine and the feminine in Ancient Greece*. Translated by Matthew Fox. Oakland: University of California Press, 2014.



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa

PPG-LET UFRGS

ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>

Vol. 16, n. 2 -2020

Dossiê Literatura e Gênero

FRASER, Lilah-Grace. A woman of consequence: Pandora in Hesiod's *Works and Days*. *The Cambridge Classical Journal*, v. 57, p. 9-28, 2011.

GLENN, Justin. Pandora and Eve: sex as the root of all evil. *The Classical World*, v. 71, n. 3, p. 179-185, 1977.

HAVELOCK, E. A. *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*. Tradução de Ordep José Serra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

HUNTER, Richard. *Hesiodic voices: studies in the ancient reception of Hesiod's Works and days*. New York: Cambridge University Press, 2014.

JAEGER, Werner. *Paideia*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. The structural study of myth. *The journal of American folklore*, v. 68, n. 270, p. 428-444, 1955.

MARQUARDT, Patricia A. Hesiod's ambiguous view on woman. *Classical Philology*, v. 77, n. 4, p. 283-291, 1982.

MAYOR, Adrienne. *Gods and Robots*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

MAZUR, Peter S. Paronomasia in Hesiod *Works and days* 80-85. *Classical Philology*, v. 99, n. 3, p. 243-246, 2004.

NEILS, Jenifer. The girl in the *pithos*: Hesiod's *Elpis*. In: BARRINGER, Judith M; HURWIT, Jeffrey M. (ed.). *Periklean Athens*. Austin: University of Texas Press, 2005.

OSBORNE, Robin. *Greece in the making: 1200-479 BC*. London: Routledge, 2009.

PLATÃO. *A república*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

POMEROY, Sarah B. *Godesses, whores, wives and slaves: women in Classical Antiquity*. New York: Schokcen Books, 1995.

SCHEIDEL, Walter. The Most Silent Women of Greece and Rome: Rural Labour and Women's Life in the Ancient World (I). *Greece & Rome*, v. 42, n. 2, p. 202-217, 1995.

SUSSMAN, Linda S. Workers and drones: labor, idleness and gender definition in Hesiod's beehive. *Arethusa*, v. 11, n. 1/2, p. 27-41, 1978.

THOMAS, Rosalind. The place of the poet in archaic society, in: POWELL, Anton (ed.). *The Greek World*. London: Routledge, 1995.

TORRANO, Jaa. *O sentido de Zeus: o mito no mundo e do modo mítico de ser no mundo*. São Paulo: Roswitha Kempf, 1988.



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa

PPG-LET UFRGS

ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>

Vol. 16, n. 2 -2020

Dossiê Literatura e Gênero

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Myth and society in Ancient Greece*. New York: Zone Books, 1996.

WICKKISER, Bronwen L. Hesiod and the fabricated woman: poetry and visual art in the *Theogony*. *Mnemosyne*, v. 63, p. 557-576, 2010.

WOLKOW, B. M. The mind of a bitch: Pandora's motive and intent in the *Erga*. *Hermes*, 135. Jahrg., H. 3, p. 247-262, 2007.

Edições, traduções e textos secundários:

CAMPOS, Haroldo de. *Da transcrição: poética e semiótica da operação tradutora*. Belo Horizonte: FALE/UFGM, 2011.

HESIOD. *Theogony and Works and Days*. Translated with introduction by Catherine M. Schlegel and Henry Weinfield. 5 ed. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2010.

_____. *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Edited and translated by Glenn W. Most. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

_____. *Theogony; Works and days*. Translated with introduction and notes by M. L. West. Oxford: Oxford University Press, 1988.

HESÍODO. *Obras y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 1978.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias (primeira parte)*. Tradução, introdução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

_____. *Os trabalhos e os dias*. Edição, tradução, introdução e notas e Alessandro Rolim de Moura, Curitiba: Segesta, 2012.

_____. *Teogonia, a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 5 ed. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. *Teogonia. Trabalhos e dias*. Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Introdução, tradução e notas de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira. 2 ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2014.

_____. *Teogonia*. Tradução, introdução e notas de Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

_____. *Trabalhos e dias*. Tradução, introdução e notas de Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.



Nau Literária

crítica e teoria da literatura em língua portuguesa

PPG-LET UFRGS

ISSN 1981-4526

<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>

Vol.16, n. 2 -2020

Dossiê Literatura e Gênero

PALAVRO, Bruno. *A Theogonia de Hesíodo: traduzida & anotada pela mão de Bruno Palavro*. Trabalho de Conclusão de Curso – IL-UFRGS, Rio Grande do Sul, 2019.

POUND, Ezra. *A Arte da Poesia*, São Paulo: Cultrix, 1976.

WEST, M. L. *Hesiod, Theogony: Edited with Prolegomena and Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

Dicionários:

BEEKES, Robert. *Etymological dictionary of greek* (2 vols). Leiden: Brill, 2010.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 6 ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1976.

Perseus – Greek Word Study Tool. Disponível em:

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph>>.